

O PARDO EM QUESTÃO:

A mestiçagem como dispositivo político e como processo de tensão das identidades

THE PARDO IN QUESTION:

Miscegenation as a political device and as a process of tension of identities

EL PARDO EN CUESTIÓN:

El mestizaje como dispositivo político y como proceso de tensión de identidades

Hortênciã Sousa Rocha

Mestranda pelo Programa de Pós-Graduação de Psicologia, UFMA

hs.rocha@discente.ufma.br

Ramon Luis de Santana Alcântara

Professor do Departamento de Psicologia e do Programa de Pós-Graduação de Psicologia, UFMA

ramonlsa@ufma.br

Recebido em: 01/02/2022

Aceito para publicação: 04/03/2022

Resumo

O termo pardo carrega um sentido de indefinição, remete a uma condição “nem preta e nem branca”, designando aqueles sujeitos que não se encaixam numa razão dual racial. Com a adoção da política de ações afirmativas por universidades, o debate sobre qual é o lugar do pardo reacendeu. Para o Estado e movimentos sociais os sujeitos que se identificam como pardos pertencem à população negra, entretanto tal convenção não é um consenso entre a população. O presente ensaio teórico tem como objetivo refletir sobre a posicionalidade do pardo a partir da discussão da mestiçagem em duas perspectivas: a) a mestiçagem como dispositivo político; e b) a mestiçagem enquanto processo que tensiona categorias fixas com base nos conceitos de “hibridismo” e “la consciencia mestiza”.

Palavras-chave: Pardo; Mestiçagem; Identidade.

Abstract

The term pardo carries a sense of indefiniteness, referring to a “neither black nor white” condition, designating those subjects who do not fit into a dual racial reason. With the adoption of the affirmative action policy by universities, the debate about what is the place of the pardo rekindled. For the State and social movements, subjects who identify themselves as pardos belong to the black population, however such a convention is not a consensus among the population. This theoretical essay aims to reflect on the positionality of pardo from the discussion of miscegenation in two perspectives: a) miscegenation as a political device; and b) miscegenation as a process that tensions fixed categories based on the concepts of “hybridity” and “la consciencia mestiza”.

Key words: Pardo; Miscegenation; Identity.

Resumen

El término pardo conlleva un sentido de indefinición, se refiere a una condición “ni blanca ni negra”, designando a aquellos sujetos que no encajan en una razón racial dual. Con la adopción de la política de acción afirmativa por parte de las universidades, se ha reavivado el debate sobre dónde pertenece el pardo. Para el Estado y los movimientos sociales, los sujetos que se identifican como pardos pertenecen a la población negra, sin embargo tal convención no es un consenso entre la población. Este ensayo teórico pretende reflexionar sobre la posicionalidad del pardo a partir de la discusión del mestizaje en dos perspectivas: a) el mestizaje como dispositivo político; y b)

el mestizaje como proceso que tensiona categorías fijas a partir de los conceptos de “hibridad” y “la conciencia mestiza”.

Palabras clave: Pardo; Mestizaje; Identidad

Introdução

O termo pardo é uma das categorias de cor ou raça utilizada pelo Instituto Brasileiro Geográfico e Estatístico (IBGE) em seu modelo de classificação racial e designa aqueles sujeitos fruto do cruzamento entre as demais categorias raciais (preto, indígena, amarelo e branco). Foi utilizado no primeiro censo, em 1872, para caracterizar descendentes de africanos libertos e não necessariamente a cor da pele. No censo de 1890 a categoria “pardo” é substituída pela categoria mestiça e só no censo de 1940 é que retorna para denotar todos aqueles que não se identificam nem como brancos, nem como pretos, tonando-se uma categoria residual.

Mas seu uso remete a um tempo mais remoto, quando Pero Vaz de caminha, em 1500, no início da colonização das terras brasileiras por Portugal, ao avistar os nativos descreve-os de cor parda. Weschenfelder e Silva (2018) analisaram o significado do termo em dicionários de Portugal do século XVIII e verificaram que o termo pardo se aproxima da noção de mulato, entre o branco e o preto, uma cor intermediária.

Seja como categoria residual ou como cor intermediária, o pardo parece carregar uma certa indefinição, uma condição nem preta e nem branca, como indica Daflon (2014), que o posiciona numa espécie de não-lugar. De acordo com Hofbauer (2006), no final dos anos 1970, Hasenbalg e Vale Silva agrupam tanto pardos como pretos num só grupo, não-brancos, para indicar que havia uma proximidade socioeconômica entre essas populações que se distanciavam consideravelmente da situação socioeconômica de pessoas autodeclaradas brancas. Tal distância entre brancos e não-brancos não era mero resquício da época escravocrata, mas resultado de novas formas de discriminação acionadas por brancos para a manutenção de seus privilégios por meio da estratificação racial para obtenção de vantagens sobre os não-brancos (HOFBAUER, 2006).

Em 1980, o movimento negro, com base nos estudos de Hasenbalg e Vale Silva, passa a reivindicar o agrupamento dos pardos e pretos dentro da população negra. Instituições governamentais como o Instituto de Pesquisa por Amostra e Domicílio (IPEA) aderem a essa convenção, apontando que o agrupamento de pretos e pardos se justifica por duas razões. A primeira, seria pela aproximação socioeconômica entre os dois grupos e a segunda é que tanto pretos quanto pardos são alvos de um mesmo tipo de discriminação, baseada na cor da pele e/ou

traços fenotípicos africanos (OSÓRIO, 2003). Tal concepção baseou a construção de políticas públicas como as cotas raciais, gerando controvérsias. Se para o Estado e para o Movimento Negro, pretos e pardos são negros, para parte da população brasileira, incluindo alguns intelectuais, isso não é tão simples assim. E o imbróglio da questão está justamente nos sujeitos que ocupam uma posição intermediária na escala de cores, os mestiços ou pardos, mais precisamente os pardos claros, incluindo também os descendentes de indígenas - os mestiços de origem indígena e branca.

Em 2001, surgiu em Manaus um movimento chamado “Nação mestiça” criado a partir da insatisfação de um grupo de amigos que não se reconhecendo enquanto negros (nem como brancos) passaram a reivindicar a existência da identidade cabocla e da mestiçagem como processo de formação do país (VÉRAN, 2010). O mestiço é colocado pelo movimento como uma etnia própria da nação brasileira, uma essência do povo brasileiro, sendo a mestiçagem considerada elemento unificador da nação. Por mais que afirme a existência do mestiço o “Nação Mestiça” acaba caindo no discurso ideológico da mestiçagem (e não indo além dele). Se a leitura do Estado e dos movimentos sociais negros de colocar o pardo dentro da categoria negra é uma atitude redutora que apaga a existência do mestiço, como coloca o movimento de pardos e mestiços, reivindicar o pardo-mestiço como uma identidade unificadora da nação também é reduzir esse fenômeno e esterilizá-lo do contexto histórico-cultural da construção do país como nação.

Diante dessas controvérsias, intuímos que deve haver um espaço em que se possa discutir a mestiçagem e não simplesmente descartá-la como se fosse algo ultrapassado, como se não atravessasse o processo de construção identitária de pessoas pardas - ou quando atravessa é apenas para denotar uma falta de consciência racial. Não é fácil para muitas pessoas se entender como negras, é uma construção e, de fato, vai haver aquelas que não se encaixam nessa definição como o pardo-indígena ou o caboclo, termo reivindicado pelo movimento “Nação Mestiça”. Entretanto, será que é possível abrir esse espaço sem tender a uma redução da mestiçagem como dispositivo político que produz o pardo como alienado ou sem cair na armadilha de uma essência nacional?

Nesse sentido, o presente artigo propõe refletir sobre a posicionalidade do pardo a partir da discussão da mestiçagem em duas perspectivas: a mestiçagem como dispositivo político (TADEI, 2002; WESCHENFELDER; SILVA, 2018) e a mestiçagem enquanto processo que tensiona categorias fixas, constituindo aquilo que Bhabha (1998) denominou de entre-lugar, no

sentido de hibridismo (SILVA, 2014) e o que Gloria Anzaldúa (2005) denominou de “la consciencia mestiza”.

Metodologicamente, situamos este texto como um ensaio teórico. O ensaio teórico, enquanto estilo de escrita, busca exercitar o pensamento buscando novas possibilidades do assunto proposto, sem a pretensão de encerrar uma discussão, mas de inseri-la, de abri-la para novos confrontos e problematizações, ou seja, o ensaio “faz esperar uma renovação de perspectivas, ou ao menos a enunciação dos princípios fundamentais a partir dos quais um pensamento novo será possível” (STAROBINSKI, 2011, p. 14).

O dispositivo da mestiçagem: o pardo como categoria ideológica

Em 1844, o Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro (IHGB) promoveu um concurso de escrita com a seguinte comanda: “Como se deve escrever a história do Brasil” Lilia Schwarcz (2013) aponta que o objetivo era a invenção de uma história que se apresentasse ao mesmo tempo como nacional e imperial. A tese vencedora foi de Carl Von Martius, na qual caracterizava o Brasil por sua mistura singular, com condições já instaladas para o melhoramento das três raças - branca, negra e indígena. Segundo Schwarcz (2013) Martius apresenta o Brasil como um rio caudaloso, representado pela herança portuguesa, que vai absorvendo os rios menores, correspondentes às raças negra e indígena.

Tal visão não era homogênea, mas já indicava o uso da mestiçagem como substrato para uma ideia de nação. Entretanto o uso político-ideológico da mestiçagem se dará algumas décadas mais tarde, com o fim do Império e início da República, como resposta à criação de uma identidade nacional, servindo de base para a ideologia do branqueamento a partir da releitura das teorias raciais recém chegadas ao Brasil. Nos anos 1930, a mestiçagem passa a ser teorizada a partir de um viés culturalista, sendo elevada a elemento da nacionalidade brasileira e prova da harmonia entre as raças, camuflando as desigualdades raciais entre pretos, pardos e brancos. Esse uso da mestiçagem ficou conhecido como mito da democracia racial, que na era Vargas (1930-1945) serviu de base para o projeto nacional-integracionista do Estado, enraizando-se no imaginário social.

É nesse sentido que Weschenfelder e Silva (2018) argumentam que a mestiçagem é uma espécie de racionalidade que organiza as relações étnico-raciais no Brasil, constituindo-se como

dispositivo de técnicas de biopoder para o controle da população, especialmente, a população negra e para a manutenção do status quo.

Tadei (2002) também propõe discutir a mestiçagem como um dispositivo de poder e não simplesmente como um dado natural. Para ele, o dispositivo corresponde a uma espécie de formação situada historicamente, cuja função primordial é responder a determinada urgência; pode aparecer como programa institucional, como meio de camuflar e ao mesmo tempo justificar práticas não-ditas, ou mesmo como uma forma de reinterpretação dessas práticas. Assim, a mestiçagem como dispositivo pode ser compreendida, segundo o autor “como um conjunto de saberes e de estratégias de poder que atua sobre a nossa identidade nacional, tendo por objetivo integrar e tornar dóceis as etnias que estão na raiz de nossa nacionalidade [...]”. (TADEI, 2002, p. 03).

O dispositivo da mestiçagem daria subsídios para o projeto de uma identidade nacional homogeneizada, tendo o branco como protótipo e o mestiço como elemento definidor da nação e símbolo da democracia racial. Este último designado pelo Estado como pardo. Weschenfelder e Silva (2018) chamam a atenção para um fenômeno decorrente desse dispositivo que os autores chamam de pardificação, definida como o “resultado da fratura das polaridades raciais e de processos de subjetivação que interdita a identidade racial ou mesmo de dessubjetivação de sujeitos negros que percebem no branqueamento o caminho para melhores posicionamentos sociais” (2018, p. 320). Nessa perspectiva, o pardo funcionaria como uma categoria que impede e mesmo nega a identificação de afrodescendentes com uma identidade negra. O pardo ou mestiço foi construído a partir de narrativas que o colocam numa espécie de ambiguidade fundante: nem branco, nem preto. Tais narrativas produto do dispositivo da mestiçagem inscrevem o pardo em dois registros: 1) como transição do negro para o branco numa perspectiva de branqueamento; 2) como símbolo da harmonia entre as raças. Estes dois aspectos confluem para um terceiro: como a categoria que opera o cromatismo, dando subsídio para a ideia de uma hierarquia cromática. A seguir descreveremos cada um desses elementos.

Após a abolição da escravidão havia um grande número de negros e mestiços livres que ultrapassavam o contingente da população branca. Esse crescimento progressivo se interpunha como um problema para a elite brasileira preocupada com a construção de uma identidade nacional, com a nação por vir (MUNANGA, 1999). Segundo Hofbauer (2013) a questão central era o quanto esse contingente poderia prejudicar o progresso da nação. Esse momento coincide com a chegada das teorias raciais no Brasil que serão lidas, reinterpretadas e remodeladas por

alguns intelectuais servindo como solução para o “problema negro”. Tal solução ficou conhecida como ideologia do branqueamento, a ideia de que através da miscigenação entre brancos, negros e indígenas, com a sobreposição da primeira sobre as demais “raças”, seria possível a construção de uma nação predominantemente branca.

Hofbauer (2006; 2007) aponta que uma perspectiva de branqueamento já estava presente no ideário da população, antes mesmo do final do século XIX, porém desprovida de uma visão biologicista e pautada por ideais morais-religiosos, que atribuíam ao branco valores morais como bondade, virtude, beleza, divindade etc. enquanto o negro era atrelado ao mal, ao satânico. No Brasil colonial e imperial, além desses ideais morais-religiosos o branco era associado ao status de livre e o negro ao status da escravidão, tanto que designar alguém de negro provocava reações violentas, mesmo naqueles de pele escura. É possível perceber por relatos de alguns viajantes estrangeiros que vieram ao Brasil nesse período que já havia uma certa maleabilidade e ambiguidade ao modo como as pessoas se referiam ao tom da pele e à raça (HOFBAUER, 2007). Hofbauer (2007, p. 157) cita uma fala de Rugendas (1979, p. 145-146), um viajante alemão, que esteve no Brasil em 1820: “Os que não são de um negro muito pronunciado, e não revelam de uma maneira incontestável os caracteres da raça africana, não são necessariamente homens de cor; podem de acordo com as circunstâncias ser considerados brancos.”

Foi no final do século XIX e início do século XX que o ideário do branqueamento foi ligado à ideia de progresso, pautando a mestiçagem biológica como mecanismo capaz de assimilar negros e indígenas à raça branca. Sílvio Romero, advogado e deputado federal (1900-1902), acreditava na formação de um povo autenticamente brasileiro resultante do caldeamento entre brancos, negros e indígenas, onde se processaria a predominância tanto biológica quanto cultural da raça branca e a eliminação dos elementos constituintes das demais “raças” (MUNANGA, 1999). Para Romero isso se daria, de um lado, a partir da extinção do tráfico negreiro e da eliminação dos povos indígenas e, de outro, pela imigração europeia (MUNANGA, 1999; BENTO, 2014). Muitos políticos e intelectuais da época, inclusive abolicionistas como Joaquim Nabuco, acreditavam que o progresso só seria possível com uma quantidade maior de brancos em relação à negros e indígenas. A política imigratória foi defendida com o argumento de que a mão de obra branca era mais produtiva. Hofbauer (2013, p. 154) afirma que “num período de menos de 25 anos (de 1890 a 1914) chegaram 2,5 milhões de europeus no Brasil; quase um milhão deles (987.000) tinham suas viagens de navio financiadas pelo Estado.”

Schwarz (1993) aponta que em 1911, João Batista Lacerda, então diretor do Museu Nacional do Rio de Janeiro, apresentou no I Congresso Internacional das Raças um quadro de Modesto Brocos, *A redenção de Cam* (1895), com a seguinte legenda: “o negro passando a branco, na terceira geração, por efeito de cruzamento da raça.” No quadro, há uma mulher preta em pé, já idosa, levantando as mãos para os céus, como se estivesse agradecendo, louvando. Ao seu lado há outra mulher, mais jovem, com a pele menos retinta. Está sentada com uma criança no colo, a criança é branca. Atrás há um homem branco de pernas cruzadas. A pintura parece sustentar a tese de Lacerda: “o Brasil mestiço de hoje tem no branqueamento em um século sua perspectiva, saída e solução.” Lacerda acreditava que a miscigenação removeria os elementos da raça negra dos descendentes de mestiços e chegou a projetar que em 2012 a população mestiça se reduziria a 3%, indicando a conseqüente extinção da raça negra (MUNANGA, 1999).

Nessa perspectiva, de acordo com Abdias do Nascimento (2017), o mestiço representaria o início do processo de eliminação da população negra, colocado como “primeiro degrau da branquificação sistemática do povo brasileiro” (NASCIMENTO, 2017, p. 83), uma fase transitória do processo de branqueamento. Munanga (1999), destaca que autores como Lacerda e Oliveira Viana, por mais que defendessem a mestiçagem, viam no mestiço uma raça inferior. Mas diferente de Nina Rodrigues, que via na mestiçagem entre negros e brancos a degenerescência, o enegrecimento da nação, para aqueles autores a força do sangue “ariano” seria capaz de sobrepor os elementos africanos de modo que os mestiços se transformariam em autênticos brancos, senão no sangue, ao menos na aparência (MUNANGA, 1999). Desse ponto de vista, o mestiço representava, ao mesmo tempo, o problema, por não ser branco e a solução, por não ser tão preto (LEÃO; SILVA, 2012), indicativo do início da diluição do negro na “raça branca”.

O projeto político-ideológico de homogeneização da nação não se concretizou: pretos e pardos constituem hoje 50.1 % da população geral, segundo o censo de 2010 realizado pelo IBGE. Entretanto, se a elite fracassou no seu projeto, em parte foi bem-sucedida ao consolidar no imaginário social a idealização do branco, a prerrogativa de que para se alcançar status e se integrar na sociedade o negro teria que negar a si mesmo e sua cultura. Ou seja, se o branqueamento não foi sucedido no plano biológico mostrou sua eficácia no plano cultural. Conforme aponta Carone (2014, p. 14):

O branqueamento [...] não poderia deixar de ser entendido como uma pressão cultural exercida pela hegemonia branca, sobretudo após a abolição da escravatura, para que o negro negasse a si mesmo, no seu corpo e na sua mente, como uma espécie de condição para se integrar (ser aceito e ter mobilidade social) na nova ordem social.

Nessa perspectiva, quanto mais próximo do branco maiores as chances de ser integrado, de ascender socialmente. Segundo González (1987), a ideologia do branqueamento dá sustentação ao mito da superioridade branca, à ideia de que os valores e conhecimentos do Ocidente constituem-se como verdade absoluta, inculcando na população não-branca o desejo de embranquecer, isto é, o desejo de sua própria extinção. Na realidade brasileira, o alisamento do cabelo, cirurgias plásticas para modelar o nariz, escolha de parceiras mais claras por homens negros, ainda são comuns e refletem a pressão cultural do ideário branco. O uso de várias denominações de cor para a autoclassificação no senso comum como morena cor-de-jambo, branquinha queimada-de-sol etc., conforme levantamento promovido pelo IPEA em 1990, em que foram registrados 130 termos, pode ser visto também como reflexo dessa ideologia (SCHUCMAN, 2018).

Na década de 1930 a leitura racial sobre a mestiçagem e sobre o mestiço dará lugar na narrativa nacional a uma perspectiva cultural que teve como consequência a elevação da mestiçagem como elemento nacional e a incorporação - simbólica e ideológica - dos mestiços à nação.

Tal transformação teve como marco a publicação do livro “Casa grande & senzala”, de Gilberto Freyre, em 1933. Nele, o autor tece as contribuições de cada raça/cultura (portuguesa, africana e indígena) para a formação da identidade nacional - que miscigenadas entre si formariam uma autêntica cultura brasileira - e destaca que a formação brasileira se deu desde os seus primórdios pelo equilíbrio dos antagonismos, em especial do senhor e do escravo, fundamentando o que mais tarde foi cunhado de democracia racial (HOFBAUER, 2006).

Guimarães (2002) aponta que a imagem do Brasil como paraíso racial já estava presente no senso comum de abolicionistas e intelectuais, mas Gilberto Freyre foi o primeiro cientista social a resgatar essa utopia revestindo-a com um caráter científico. Para Freyre (2003), em parte alguma do mundo, as diferentes culturas conviviam tão harmoniosamente como no Brasil, destacando que “o regime brasileiro, em vários sentidos sociais [é] um dos mais democráticos, flexíveis e plásticos” (FREYRE, 2003, p. 115). Nessa lógica, a mestiçagem seria uma característica própria da cultura brasileira, elemento que a diferenciaria de outros contextos nacionais, como nos Estados Unidos, onde havia fortes leis de segregação racial entre brancos

e negros, enquanto no Brasil a mestiçagem evidenciaria as relações harmoniosas entre as raças e o mestiço seria nada menos que a prova da diluição das linhas de cor, da ausência de conflitos raciais e de barreiras à mobilidade social de pessoas não-brancas.

Tal ideal foi logo incorporado à campanha de nacionalização durante o Estado Novo (1937-1945) por Getúlio Vargas, consolidando no imaginário social a ideia de uma nação mestiça, sem preconceitos e discriminações raciais (COSTA, 2001; GUIMARÃES, 2002). Manifestações culturais originariamente negras como o samba, a feijoada, o candomblé etc., passam a ser incorporadas pelo Estado sob a generalização de cultura brasileira, enquanto outras são marginalizadas, não havendo espaço para a busca de direitos identitários (COSTA, 2001). Guimarães (2002) destaca que entre 1930 e 1964 a democracia racial apresentava-se como um ideal e um pacto entre movimentos sociais de esquerda e os movimentos negros, como o Teatro Experimental do Negro, cuja atuação principal girava em torno de incluir os negros nos espaços simbólicos e culturais da nação. Até então a democracia racial não havia sido questionada. Foi apenas na década de 1960, com os estudos sociológicos patrocinados pela Unesco já avançados, é que Florestan Fernandes coloca em questão a ideia de democracia racial, teorizando-a como mito.

Em seu trabalho intitulado “A integração do negro na sociedade de classes”, publicado pela primeira vez em 1964, Fernandes (2008) afirma que o mito da democracia racial tinha uma utilidade prática no sentido de isentar o branco de qualquer responsabilidade ou solidariedade em relação à situação de exclusão dos negros e de responsabilizar os negros por sua condição marginalizada. Além disso, o mito, segundo Fernandes (2008, p. 311) “revitalizou a técnica de focalizar e avaliar as relações entre negros e brancos através de exterioridades ou aparências de ajustamentos raciais”. Isso concorreu na difusão e generalização de uma consciência deturpada da realidade racial brasileira, na qual uma série de convicções foram estabelecidas, como, por exemplo, a ideia de que não existe discriminação entre os brasileiros, que existem condições de ascensão econômicas iguais para todos e que o negro não encontra problemas e nem barreiras econômicas e sociais no país. (FERNANDES, 2008).

A denúncia da democracia racial como um mito vai ser uma das principais pautas do movimento negro emergente no final da década de 1970, pois ao disfarçar as discriminações raciais e criar a ilusão de um povo único e miscigenado, a ideologia da democracia racial impedia a luta antirracista, luta que perpassa pela construção de uma identidade racial positivada e pela denúncia do racismo (GUIMARÃES, 2002). A mestiçagem passou de ideal

ou pacto para “uma armadilha ideológica alienadora” e o mestiço, de uma categoria que absorvia as três raças formando a essência de uma suposta nacionalidade transformou-se no “entrave para a mobilização política” da população negra (DOMINGUES, 2007, p. 116).

Vimos que a ideologia do branqueamento produziu o pardo como ponte étnica para o processo de branquização da nação e que o mito da democracia racial elevou o pardo como categoria síntese da identidade nacional. Para alguns autores (GONZÁLEZ, 1987; CARNEIRO, 2011; MUNANGA, 1999; GOMES, 2018) tais políticas raciais resultaram no sentimento de indefinição étnica da população que se dilui numa escala de cores, produzindo o que Sueli Carneiro (2011) denominou de hierarquia cromática, que vai do preto, na base, ao branco, no topo, e no entremeio da escala encontra-se o pardo. A hierarquia funciona de modo a fazer parecer que o pardo representa um degrau acima da condição do negro por estar mais próximo da estética dominante (CARNEIRO, 2011). Como afirma Munanga (1999), a posição dos mestiços não é estanque, pode variar de acordo com o grau de mestiçagem, o contexto e o status socioeconômico, podendo atravessar de uma linha de cor a outra, sendo até mesmo agrupado como branco a depender dos fatores citados. Isso porque no Brasil, como bem delimitou Oracy Nogueira (2006), o preconceito e a discriminação raciais se baseiam no fenótipo, fazendo com que um mestiço de pele clara se veja e seja visto como branco.

A mestiçagem como tensão da lógica dual racial: o pardo e a negociação de identidades

Como dispositivo a mestiçagem é uma ideologia que impede a identificação étnica de setores da população e o pardo, entendido como categoria intermediária, isto é, nem preto nem branco, é teorizado como um empecilho para a organização e construção de uma identidade política de grupos marginalizados devido à cor da pele. Entretanto, analisar a mestiçagem apenas como uma ideologia do Estado, um dispositivo de biopoder que nega a existência do racismo estreita o campo para analisar a posicionalidade do pardo, seu processo de construção identitária, pois a mestiçagem se torna algo impróprio de ser abordada ou quando é utilizada, em muitos casos, indica a alienação do mestiço quanto às suas origens, sua falta de consciência racial e a problemática que o mestiço coloca permanece intocada.

Tal panorama suscita alguns questionamentos: A população parda representa aproximadamente 43,1% da população brasileira de acordo com o censo de 2010, há de fato uma identificação dessa população com o termo? O que levam as pessoas a se identificarem

como tais? Quais discursos estão em jogo na construção identitária do pardo? É apenas uma questão de alienação, de falta de consciência racial? Que outros elementos estão em jogo na definição da posição do pardo? São questões em aberto que colocam o desafio de pensar a mestiçagem para além de um dispositivo de biopoder. Como afirma Mozart Linhares Silva (2010, p.21):

Para além da ideologia da democracia racial que, de fato, usou a miscigenação como “prova” da inexistência do racismo, a miscigenação é também um estruturante antropológico da população brasileira. Negá-la ou condená-la tem implicações igualmente estruturantes, pois ela não se esgota numa ideologia do não racismo.

Nesses termos, a partir da leitura dos estudos culturais e pós-coloniais e da teoria feminista abordaremos a questão da mestiçagem como fenômeno de hibridização cultural, étnica e/ou racial em que na mistura (muitas vezes violenta como na história do tráfico e da colonização) entre dois elementos algo de novo pode ser produzido, que apesar de diferente não nega a existência nem do branco, nem do negro, mas que borra as fronteiras rígidas entre uma identidade e outra. Segundo Silva (2014, p.87):

o hibridismo [...] coloca em xeque aqueles processos que tendem a conceber as identidades como fundamentalmente separadas, divididas, segregadas. O processo de hibridização confunde a suposta pureza e insolubilidade dos grupos que se reúnem sob as diferentes identidades nacionais, raciais ou étnicas. A identidade que se forma por meio do hibridismo não é mais integralmente nenhuma das identidades originais, embora guarde traços delas.

Daniela Kern (2004), discute o termo hibridismo tanto na sua concepção no século XIX como o uso do termo na contemporaneidade, apontando as transformações e reapropriações do conceito. No século XIX o hibridismo remetia à ideia de natureza, baseado na teoria de Darwin, onde a mistura de espécies diferentes produziria organismos impotentes. Esse pensamento é deslocado da biologia para explicar a realidade social. Tal transposição desemboca no desenvolvimento das teorias raciais como o darwinismo social e a eugenia, que veem no mestiço uma raça inferior. Como foi visto anteriormente, a mestiçagem no Brasil ganha novos usos, tornando-se um meio de “depurar” o sangue da população, até que não sobrasse nenhum vestígio do negro ou do indígena, mas ainda assim a ideia da inferioridade do mestiço estava presente na corrente do branqueamento.

Na década de 1980, segundo Kern (2004), os estudos pós-coloniais se interessaram pelo conceito de hibridismo tentando despojá-lo da carga biologizante que carregava desde o século

XIX para apontar, agora, as transformações e dinâmicas do intercâmbio cultural na era da globalização. Kern (2004) aponta algumas concepções sobre o hibridismo de acordo com alguns autores. Por exemplo, para Burke a hibridização pode ser tanto um processo criativo, e aí está sua positividade, ou pode culminar na perda ou apagamento de culturas locais; para outros, como Zilá Bernd o processo de hibridização pode se configurar apenas como uma assimilação das culturas marginalizadas aos padrões da cultura hegemônica, mas pode ser uma ferramenta de subversão quando é conduzido por aqueles que se encontram em posições marginalizadas (KERN, 2004).

Autores como Santos (2003) e Costa (2001), entre outros, acham inapropriado o uso do termo hibridismo na concepção dos estudos pós-coloniais para entender o contexto brasileiro, pois o processo de colonização do Brasil divergiu em muito do das colônias anglo-saxãs, justamente por usar a mestiçagem como instrumento de dominação. Segundo Santos (2003, p.25) “a experiência da ambivalência e da hibridez entre colonizador e colonizado longe de ser uma reivindicação pós-colonial, foi a experiência do colonialismo português por longos períodos”.

De fato, desde a chegada dos primeiros portugueses ao Brasil a miscigenação foi algo marcado na construção do país, sendo reconhecido por visitantes estrangeiros por sua mistura, como um verdadeiro “laboratório racial” (SCHWARCZ, 2013), dando base para o mito das três raças. Entretanto, ao refletir sobre a posicionalidade do pardo é impossível não levar em consideração o processo da mistura, da hibridização, na formação identitária do sujeito mestiço, entendendo esse espaço não só como uma ideologia racial, mas como uma zona de negociação, como um entre-lugar, um terceiro espaço, nas palavras de Bhabha (1998), onde outras posições podem ser produzidas, quebrando uma lógica binária do pensamento colonial, do tipo negro/branco, homem/mulher, civilizado/selvagem e assim por diante.

Cardoso (2014) chama a atenção para o fato de que o modo de pensar dos teóricos raciais no Brasil, em geral, se pauta numa lógica binária: branco/negro, a qual ele chamou de razão dual racial, onde as múltiplas formas de expressão das identidades raciais/étnicas são reduzidas ao dual, deixando de abordar outras identidades que tensionam ou mesmo escapam a essa binaridade do pensamento: como os mestiços resultado da mistura entre negros e indígenas - os cafuzos -, entre indígenas e brancos, etc. Para ele, os mestiços fruto do cruzamento entre brancos e negros não fogem da lógica dual racial, pois eles se encontram nesse espectro de

cores e podem se passar por brancos, tendendo ao branqueamento, além de serem teorizados como essência de uma brasilidade, o que acaba invisibilizando a existência de outros mestiços.

Concordamos com Cardoso (2014) em parte. De fato, o pardo/mestiço é reduzido à mistura do branco e do negro, o que faz com que ele escolha entre uma ou outra linha de cor, a depender do grau de mestiçagem, e essa redução acaba por não considerar outros mestiços. Entretanto, acreditamos que se o pardo não vai para além da razão dual racial, ele tensiona a lógica binária, diluindo fronteiras identitárias, colocando em questão o que é negro ou o que é branco no Brasil, apontando para a complexidade da demarcação das identidades raciais.

Chantal Mouffe (1999) argumenta que toda identidade para existir depende da demarcação de uma diferença, da delimitação de um outro, implicando na produção de uma hierarquia. As identidades raciais são frutos desse processo de diferenciação, nada têm de naturais, são construídas: “[...] toda identidade é o resultado de um processo de constituição - mas esse processo em si deve ser considerado como um movimento permanente de mestiçagem.” (MOUFFE, 1999, p. 272). Para a autora não há uma essência, mas uma diversidade de interações, de múltiplos fatores na formação da identidade, cujo processo é em si uma mistura, apontando para a fluidez das identidades. Refletir sobre a identidade requer levar em consideração tanto “a multiplicidade de discursos e das relações de poder que a atravessam” como “o complexo de cumplicidade e de resistência proporcionado pela trama das práticas nas quais essa identidade está implicada.” (MOUFFE, 1999, p. 272),

Reconhecemos que é impossível pensar a posicionalidade do pardo/mestiço sem levar em conta o processo de formação histórica do país, as relações de poder em jogo que, sim, se apoiam no discurso do dispositivo da mestiçagem e produzem práticas discursivas com as quais os sujeitos se identificam ou não. Entretanto, a mestiçagem como experiência híbrida, ambivalente pode ser apropriada pelo mestiço de forma a produzir outras posicionalidades. Entendendo a construção identitária como um processo de mistura, podemos pensar a categoria “amefricanidade”, desenvolvida por Lélia González (1988). Ela propõe a categoria amefricanos em contraposição a termos como afro-americano e africanoamericano usados nos Estados Unidos, pois tais termos implicam a existência de descendentes de africanos apenas nos Estados Unidos, que se consideram a “América”. Já o termo amefricano englobaria a “América como um todo”:

Para além do seu caráter geográfico, a categoria de Amefricanidade incorpora todo um processo histórico de intensa dinâmica cultural (adaptação, resistência,

reinterpretação e criação de novas formas) que é afrocentrada, isto é, referenciada em modelos como: a jamaica e o akan, seu modelo dominante; o Brasil e seus modelos yorubá, banto e ewe-fon. (GONZÁLEZ, 1988, p.76).

Por mais que haja uma tentativa de unidade em torno da identidade amefricana, González aponta que nessa identidade forjada geográfica e historicamente há um processo de mistura, a “criação de novas formas” de dinâmicas culturais, que tem no africano e seus descendentes a centralidade de sua formação. A América não é só América tampouco se configura como um processo de simples transposição da África, mas a América é Amefricana, como algo totalmente original. E tal hibridismo funciona como uma identidade de resistência contra a supremacia branca. Entretanto, os indígenas parecem ser suprimidos dentro dessa categoria sendo referenciados apenas como aqueles “que chegaram à América muito antes de Colombo.” (GONZÁLEZ, 1988, p.77).

A categoria “amefricanidade” apesar de ser uma ferramenta de leitura importante da formação e da constituição da identidade brasileira e uma ferramenta de resistência política contra o racismo, não dá conta dos processos de mistura, tampouco da posição ambivalente do mestiço, enquadrando todos numa mesma categoria, numa mesma unidade.

Glória Anzaldúa (2005) com seu conceito de consciência mestiza parece nos dar algumas indicações de como pensar a mestiçagem na construção identitária do pardo, mesmo que trate de um contexto e de um grupo totalmente diferentes: a mulher chicana, que Anzaldúa chama de *la mestiza*. *La mestiza*, afirma Anzaldúa (2006), vive uma ambivalência constante: a “ambivalência proveniente do choque de vozes resulta em estados mentais e emocionais de perplexidade. A contenda interior resulta em insegurança e indecisão. A personalidade dupla ou múltipla da *mestiza* é assolada por uma inquietude psíquica.” (ANZALDÚA, 2005, p.705)

Essa experiência de ambivalência tratada por Anzaldúa (2006) remete à condição nem preta nem branca do pardo, da qual fala Reis (2002, p.32), ao se referir ao mulato: “[...] o mulato vive uma ambiguidade fundamental em sua existência: ser um e outro e, ao mesmo tempo, não ser nem um nem outro. Consequentemente pertence e não pertence à etnia negra. Ocupa lugares na sociedade que ora são do negro, ora do branco.”

O pardo vive uma ambivalência não só por pertencer e ao mesmo tempo não-pertencer ao mundo preto ou branco - como afirma Reis (2002) -, mas porque também é inscrito numa ideologia que o coloca como protótipo de uma nacionalidade e ao mesmo tempo o discrimina, ou seja, a própria construção do pardo como foi visto é ambígua.

Anzaldúa (2005) aponta que há um ataque constante entre as diversas culturas da qual se sente parte. De um lado a cultura branca ataca a cultura mexicana e esta, por sua vez, se contrapõe à cultura indígena, que reage contra o ataque, atacando também. Anzaldúa afirma que essa lógica reativa acaba por estabelecer “um duelo entre opressor e oprimido”, que admite ser um passo importante na luta contra a dominação da cultura branca, mas adverte que não pode se constituir como um meio de vida, pois haverá um momento, da construção de uma nova consciência que será preciso abandonar a postura reativa, deixar a margem oposta para estar nas duas margens de uma só vez, ou habitar um território novo. São inúmeras as possibilidades, afirma Anzaldúa (2005), desde que a ação substitua a reação. Essas múltiplas possibilidades podem fazer com que *la mestiza* se sinta à deriva, sem algo para fixar-se. Nesse ponto, a mestiza deve desenvolver uma tolerância às contradições, às ambiguidades, transformando a ambivalência em outra coisa. É aí que Anzaldúa (2005) propõe a formação de uma consciência mestiça.

O que nos interessa aqui é pensar como o pardo lida com a experiência de ambivalência, se é possível desenvolver uma tolerância às contradições e transformar a ambivalência em outra coisa; enfim, quais as possibilidades que o pardo tem de lidar com que Reis (2002) chamou de ambiguidade fundamental? São questões que ultrapassam o lugar do mestiço como categoria ideológica e da mestiçagem como dispositivo político, pois pressupõe uma dimensão de criação, de negociação no campo político, social e cultural.

Considerações finais

A partir da presente discussão é possível pensar a mestiçagem em duas perspectivas: 1) como ideologia que nega o racismo e impede a mobilização política dos pardos junto aos negros; e 2) como entre-lugar, como campo de negociação que possibilita a criação de outros lugares. Se levarmos em conta apenas a primeira acepção, o mestiço seria apenas um sujeito alienado de sua condição racial, excluindo outras formas que o sujeito mestiço lida com a experiência de habitar o entre ou o não-lugar. Por outro lado, se nos restringirmos somente à segunda perspectiva, correríamos o risco de cair numa romantização da mestiçagem, sem atentar para os processos históricos, políticos e sociais que o termo envolve. Tanto uma como outra acepção, se consideradas isoladamente, redundariam em uma análise redutora do processo de construção identitária dos sujeitos mestiços.

Acreditamos que a mestiçagem é um conceito que deve ser levado em consideração ao refletirmos sobre a posicionalidade do pardo, não apenas no seu sentido ideológico, mas também como processo de produção, como uma zona de negociação, no intuito de pensar o não-lugar do pardo não simplesmente como uma falta de consciência racial, mas como um campo de possibilidades, de negociação da identidade.

A identidade, como vimos, não é uma essência, mas um processo em que vários fatores se imbricam: discursos, relações de poder, aspectos históricos, culturais, sociais, cognitivos e afetivos, envolvendo também a ação do sujeito - o que leva os sujeitos a tomarem certas posições e não outras? Como o sujeito pardo processa sua identidade mediante a marcação de lugares pelo Estado, pela mídia, pelas pessoas nas quais se relaciona? Antes de partir de lugares já dados, é possível para o mestiço construir outros lugares para si? São perguntas que perpassam o campo da subjetividade, da produção de modos de ser, de estar e se relacionar com o mundo. A Psicologia, como área que se interessa pelo estudo da subjetividade pode contribuir para ampliar o debate dos processos de identificação e modos de subjetivação de pessoas mestiças, entendendo-os como processos psicossociais.

Por fim, vale ressaltar que politicamente, nos inserimos na luta do Movimento Negro, somos defensores das políticas de ações afirmativas, identificamo-nos como negros. Os questionamentos elaborados nesse ensaio, que compõem um processo de pesquisa em andamento, em nada intenciona ir em direção contrária a luta antirracista e pela valorização da nossa ancestralidade africana. Mas, com objetivo de contribuir com esta luta e com a compreensão dos modos como se dão os processos psicossociais na construção da identidade étnico-racial, se volta para uma questão que consideramos em aberto no Movimento Negro, nas políticas de ações afirmativas e principalmente nas histórias de vida de um grande contingente populacional.

Referências bibliográficas

ANZALDÚA, Gloria. La conciencia de la mestiza: rumbo a uma nova consciência. **Revista Estudos Feministas** [online], v. 13, n. 3, p. 704-719, 2005. Disponível em: <<https://doi.org/10.1590/S0104-026X2005000300015>>. Acesso em 3 Out. 2021.

BENTO, Maria Aparecida. **Branqueamento e branquitude no Brasil**. In: CARONE, I.; BENTO, M. A. S. **Psicologia social do racismo: estudos sobre branquitude e branqueamento no Brasil**. ed. 6. Petrópolis: Vozes, 2014, p. 25-58.

BHABHA, Homi. **O local da cultura**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1998.

CARDOSO, Lourenço. **O branco ante a rebeldia do desejo**: um estudo sobre a branquitude no Brasil. Tese (doutorado em Ciências Sociais). Faculdade de Ciências e Letras, Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho, p. 290, Araraquara: 2014.

CARNEIRO, Sueli. **Racismo, sexismo e desigualdade no Brasil**. São Paulo: Selo Negro, 2011.

CARONE, Iray. Breve histórico de uma pesquisa psicossocial sobre a questão racial brasileira. In: _____.; BENTO, M. A. S. **Psicologia social do racismo**: estudos sobre branquitude e branqueamento no Brasil. ed. 6. Petrópolis: Vozes, 2014, p. 13-24.

COSTA, Sérgio. A mestiçagem e seus contrários - etnicidade e nacionalidade no Brasil contemporâneo. **Tempo Social**, v. 13, n.1, p.143-158, 2001.

DAFLON, Verônica Toste. **Tão longe, tão perto**: pretos e pardos e o enigma racial brasileiro, 2014, 198 f. Tese (Doutorado em Sociologia) - Programa de Pós-Graduação em Sociologia, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2014.

DOMINGUES, Petrônio. Movimento Negro Brasileiro: alguns apontamentos históricos. **Tempo**, v. 12, n. 23, p. 100-122, 2007.

FERNANDES, Florestan. **A integração do negro na sociedade de classes**. ed. 8. São Paulo: Globo, 2008.

FREYRE, Gilberto. **Casa grande & senzala**: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal. ed. 48. São Paulo: Global, 2003.

GOMES, Lauro Felipe Eusébio. Ser Pardo: O limbo identitário-racial brasileiro e a reivindicação da identidade. **Cadernos de gênero e diversidade**, v. 5, p. 66-78, 2019. Disponível em <<https://portalseer.ufba.br/index.php/cadgendiv/article/view/31930/18982>> Acesso em: 16 out. 2020.

GONZÁLEZ, Lélia. A categoria político-cultural de amefricanidade. **Tempo brasileiro**. n. 92/93, p. 69-82, 1988.

GUIMARÃES, Antônio Sérgio Alfredo. **Classes, raças e democracia**. São Paulo: Fundação de Apoio da Universidade de São Paulo, 2002.

HOFBAUER, Andreas. **Uma história de branqueamento ou o negro em questão?** São Paulo: Editora Unesp, 2006

HOFBAUER. Branqueamento e democracia racial: sobre as entranhas do racismo no Brasil. In: ZANINI, Maria Catarina Chitolina (org.). **Por que “raça”?** Reflexões sobre “questão racial” no cinema e na antropologia. Santa Maria: Editora UFSM, 2007.

KERN, Daniela. O conceito de hibridismo ontem e hoje: ruptura e contato. **MÉTIS: história & cultura** – v. 3, n. 6, p. 53-70, 2004.

MOUFFE, Chantal. Por uma política da identidade nômade. **Debate feminista**, p. 266-275, 1999.

MUNANGA, Kabengele. **Rediscutindo a mestiçagem: identidade nacional versus identidade negra**. Petrópolis: Vozes, 1999.

NASCIMENTO, Abdias. **O Genocídio do negro brasileiro: processo de um racismo mascarado**. 2ª ed. São Paulo: Perspectiva, 2011.

NOGUEIRA, Oracy. Preconceito racial de marca e preconceito racial de origem: sugestão de um quadro de referência para a interpretação do material sobre relações raciais no Brasil. **Tempo Social**, Revista de Sociologia da USP, vol. 19, n.1, nov., p. 287-308, 2006.

OSÓRIO, Rafael. **O sistema de classificação de cor ou raça do IBGE**. Brasília: IPEA, 2003.

REIS, Eneida. A. **Mulato-não-negro e/ou branco-não-branco**. São Paulo: Editora Altana, 2002.

SANTOS, Boaventura Souza. Entre próspero e Caliban: colonialismo, pós-colonialismo e interidentidade. **Novos estudos**, n. 66, p. 23-52, 2003.

SCHUCMAN, Lia Vainer. **Famílias inter-raciais: tensões entre cor e amor**. Salvador: Edufba, 2018.

SCHWARCZ, Lilia Moritz. **O espetáculo das raças: cientistas, instituições e a questão racial no Brasil 1870-1930**. São Paulo, SP: Companhia das Letras, 1993.

SCHWARCZ. **Nem preto nem branco, muito pelo contrário: cor e raça na sociabilidade brasileira**. São Paulo : Claro Enigma, 2012.

SILVA, Graziella Moraes; LEÃO, Luciana T. de Souza. O paradoxo da mistura: identidades, desigualdades e percepção de discriminação entre brasileiros pardos. **Revista Brasileira de Ciências Sociais** [online]. 2012, v. 27, n. 80, p. 117-133. Disponível em: <<https://doi.org/10.1590/S0102-69092012000300007>>. Acessado 3 Outubro 2021.

SILVA, Mozart Linhares. Considerações sobre o dilema entre cor/raça/mestiçagem e ações afirmativas no Brasil. **Reflexão & Ação**, v. 18, p. 8-29, 2010.

SILVA, Tadeu Tomaz (org.). **Identidade e diferença: a perspectiva dos Estudos Culturais**. ed. 15. Petrópolis: Vozes, 2014.

STAROBINSKI, Jean. É possível definir o Ensaio? **Remate de Males: Revista de Teoria e História Literária**, v. 31, n. 1-2, p. 13-24, 2011.



TADEI, Emanuel. A mestiçagem enquanto um dispositivo de poder e a constituição da identidade nacional. **Psicologia, ciência e profissão**, v. 22, n.4, 2002.

VÉRAN, Jean-François. ‘Nação Mestiça’: As políticas étnico-raciais vistas da periferia de Manaus. **Dilemas: Revista de estudos de conflito e controle social**, v. 3, n. 9, p. 21-49, 2010.

WESCHENFELDER, Viviane Inês; SILVA, Mozart Linhares. A cor da mestiçagem: o pardo e a produção de subjetividades negras no Brasil contemporâneo. **Análise Social**, n. 227, p. 308-330, 2018.